EL PRIMER DEBATE FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD

ENRIQUE DUSSEL

BIBLIOTECA MASA CRÍTICA CLACSO

CLACSO

EL PRIMER DEBATE FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD

El primer debate filosófico de la lmodernidad

Enrique Dussel

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva
Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva
María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial
Lucas Sablich - Coordinador Editorial
Solange Victory - Gestión Editorial
Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Pablo Amadeo - Dirección de arte y diseño editorial
María Clara Diez - ebook

Dussel, Enrique
El primer debate filosófico de la modernidad / Enrique Dussel. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2022.
Libro digital, EPUB
Archivo Digital: descarga.
ISBN 978-987-813-099-6
1. Filosofía Contemporánea. I. Título.
CDD 190
© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO
Estados Unidos 1168 | C1023AAB CABA | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875
clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Este libro se realizó con el apoyo de Transnational Institute

Un mundo que atraviesa un tiempo de intensas transformaciones requiere ser pensado en sus asuntos más acuciantes: las múltiples formas en que se ejerce la violencia, el incesante aumento de la desigualdad, los daños al ambiente y a los seres que habitan la Tierra, la violación de los derechos humanos, la militarización de los territorios o el impacto de una pandemia sobre el tejido social, especialmente en sus sectores más vulnerables.

Lejos de documentar el pesimismo, aspiramos a construir herramientas teóricas para transformar las situaciones de injusticia en un ejercicio incesante que liga la teoría con la práctica.

El **Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales**, con el apoyo del **Transnational Institute**, pone a disposición de las y los lectores una nueva colección de textos breves con los cuales esperamos contribuir a entablar diálogos tanto en torno a nuevos y viejos interrogantes, como a la búsqueda de respuestas originales a los problemas de nuestro tiempo.

La *biblioteca masa crítica* reúne a intelectuales que, desde una diversidad de perspectivas y tradiciones teóricas, han contribuido a la forja del pensamiento crítico enlazando reflexiones sobre tópicos y dilemas de nuestro presente histórico.

índice

Presentación
Por José Gandarilla

Expediciones, cartografías y la cuarta parte del globo

La modernidad como emancipación

La modernidad como utopía

El primer antidiscurso filosófico de la modernidad (1514-1566)

Nuevos desarrollos de la primera filosofía de la modernidad

Bibliografía

Presentación

José Gandarilla

La visión convencional sobre la historia del mundo o historia universal, la que se imparte en las instituciones educativas, la que aprendemos desde los niveles básicos y hasta la formación de grado, e incluso en algunos posgrados, y que es captada desde ciertas entidades culturales (Museos, Academias, muestras, exposiciones) y con los medios materiales que aseguran su transmisión (libros de texto, manuales, antologías, catálogos, diccionarios, videos y otros recursos multimedia), estatuye una sucesión de grandes etapas (que van desde lo más remoto o antiguo hasta lo más desarrollado o avanzado) en las que buscan enmarcarse las historias regionales o locales de los muy diversos rincones del globo, o hasta las pretendidas no-historias de conglomerados civilizacionales del mundo a los que se les ha arrebatado esa condición (la de agentes de la historia, la de sujetos constructores de la misma).

En estricta correspondencia a esa imagen, se naturaliza o eterniza una visión según la cual un complejo civilizatorio (que ha de ser denominado Europa, o que luego corresponderá al euro occidente nordatlántico) encontró una ruta de excepcionalidad (el milagro o los milagros europeos, el Destino Manifiesto de los *Founding Fathers*) que le fue permitiendo erigirse, en el transcurrir de los últimos siglos, en el polo dominador del mundo, simple y sencillamente porque ahí se asentó y arraigó un cierto tipo de racionalidad (occidental) que se ha construido desde los cimientos gloriosos que se han ido acumulando en los grandes episodios que edificaron su *imperium*: el razonamiento filosófico de los griegos, con sus dos grandes distinciones para ocuparse de la naturaleza de las cosas (*physis* y *nomos*); las bases categoriales de lo jurídico para ordenar la *polis* desde el imperio-mundo romano clásico; la cultura humanista y la grandeza estética del renacimiento; el modo moderno de pensar la política y un orden configurado ya no en imperios sino en Estados (el de un inicial liberalismo "democrático", comprometido con la tríada de la igualdad-libertad-fraternidad y luego ya reducido a "liberalismo tecnocrático", obediente del par libertad-propiedad); el establecimiento de una nueva visión guiada por la racionalidad científica desde mediados del siglo XVII; y ya con un mundo configurado en ese su nuevo fundamento (científico y de pretendida secularidad) se han de coordinar y capitalizar a su interior (bajo los principios de un solo mecanismo, el Mercado como nuevo Dios) los avances de un infinito progreso (con el lanzamiento incesante de nuevas tecnologías).

Esa es una peculiar visión de la historia global, desde la que Europa y luego sus herederos, Estados Unidos, explican y disciernen sobre las supuestas condiciones que les permitieron su éxito y que dan razón de su adelanto o, visto desde el lado opuesto, del atraso de los otros. Ese relato no es sino el de los dominadores, pero que ha alcanzado tal estatus de insospechada "naturalidad" (anclado en muy diversas estructuras del saber), que se ha logrado imponer como "relato dominante", como narrativa incuestionable. En eso consiste el discurso de una parte del mundo que asume como natural o ahistóricamente establecidas las lógicas que le han permitido beneficiarse de los otros y así asegurarse del lugar de privilegio producto de la configuración (eurocentrada) de los espacios y los tiempos; y tal es el anclaje para la perdurabilidad de su instrumento cognoscitivo por excelencia: el eurocentrismo.

Uno de los autores que desde sus más tempranos recorridos por los entresijos del conocimiento histórico-filosófico pudo efectuar su "camino de Damasco" para romper paulatina pero definitivamente con algunas de las formulaciones que sustentan a tan alambicado conjunto fue Enrique Dussel, y lo hace cuando emprende su primer viaje a Europa, a donde acude con la intención de profundizar sus conocimientos en Filosofía y obtener el grado doctoral. En los primeros desplazamientos del navío, nomás

atravesar el Río de La Plata (por aquel tiempo, 1957, era la forma habitual de cruzar los océanos), descubrirá, como lo había hecho antes su compatriota Ernesto Guevara de la Serna, el Che, la profusa diversidad de las naciones latinoamericanas, "el mundo periférico que había estado antes fuera de …[su]… horizonte" (Dussel, 1998, p. 16), condiciones (sociopolíticas y culturales) de las que nada le han dicho sus iniciales incursiones en la tradición helenística ni su acercamiento disciplinado (en sus idiomas originales, griego o latín) a algunas de las corrientes interpretativas del saber filosófico (los aristotélicos, los tomistas, la escolástica tardía, etc.).

Influirá de manera también significativa en el (otro) modo filosófico en que ha de percibir, en sucesivos momentos, el mundo y sus problemas, la realización de otro par de viajes, el segundo de los cuales será más definitivo. Hacemos referencia a traslados que emprende, bordeando desde la costa mediterránea y en dirección hacia el oriente, para enclavarse de lleno en el núcleo fundacional de las religiones del libro. Partió de Madrid, poco antes de concluir su doctorado, a su destino, Israel. La primera ocasión estará ahí por un mes, y luego volverá con esos estudios completos (se acreditó como Doctor en Filosofía, por la Universidad Complutense, en 1959). Durante el segundo de esos viajes llegará a una comarca en la que, por aquellos momentos, primeros años de la década de 1960, registra una ferviente convivencia intercultural entre árabes, palestinos y judíos (no era lo que es hoy, un inmenso campo de concentración y de despojo de la nación palestina).

Si con el primer viaje Enrique Dussel establece afinidad electiva con algunos de los planteamientos que el filósofo mexicano Leopoldo Zea apuntó en aquella obra señera *América en la historia* (1957), publicada en el mismo año en que nuestro filósofo salía del puerto de Buenos Aires, y que ya le había advertido de que "América Latina estaba fuera de la historia" (Dussel, 1998, p. 18) con el segundo y tercero de esos viajes (de rudo "trabajo manual … entre pobres obreros cristianos palestinos de la construcción") (p. 16), se ha efectuado otra traslación, no solo se adentra en el mundo de la cultura semita de la que conocerá su lengua, su historia y sus núcleos simbólicos, sino que ha dado con una experiencia existencial que cimbrará su conciencia y su proyecto (en todo orden), la que se colocará en la base de "toda transformación epistemológica o hermenéutica futura" (p. 17). Desde entonces, ya "no era solo América Latina; ahora eran los «pobres»… los oprimidos, los miserables de mi continente lejano" (p. 17). Antes regresará a Europa, es cierto, pero lo hace ya con otras adquisiciones: "era completamente otra persona, otra subjetividad, el mundo se había invertido… ahora lo vería para siempre *desde abajo*" (p. 17). El desplazamiento parece ser claro y de una combinación presta a la nueva creación, desde la noción de América Latina y desde los núcleos simbólico-problemáticos de lo semita, que en su trabajo con el pensamiento equivaldrá a decir *desde afuera* y *desde abajo*, como si fuese un adelanto de su categoría filosófica más lograda, "la exterioridad del otro". Habiendo ido a buscar en el oriente el origen de América regresaba con una visión que le ha trastocado definitivamente:

> Para la reconstrucción de una filosofía latinoamericana era necesario «destruir» el *mito* griego. Para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas. Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas hablaba de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos" (p. 17).

Lo que nos narra Dussel en sucintas líneas es el rompimiento definitivo con su

helenocentrismo inicial, desplazamiento que algunos filósofos (dictaminados por la academia como eminentes clásicos) no se atrevieron ni se atreven (algunos que son nuestros contemporáneos) todavía a efectuar. Como un resultado de esta nueva toma de posición, el proyecto de filosofía en Dussel, de ahora en adelante, estará dirigido a la construcción de un sistema de pensamiento que ha de "encontrar puntos de apoyo «fuera» de la Modernidad-europea, que había secuestrado a Grecia como su pretendido origen", y desde ahí contribuir al des-entronizamiento de la razón eurocéntrica, quedando expuesta su condición como la de una particularidad que pretende usurpar, y lo habría logrado, la representación de la universalidad. Revelado ese no reconocido provincialismo constitutivo al eurocentrismo, emprende una siguiente tarea, la de un ejercicio de amplitud de miras, de apertura en su horizonte intelectivo. Disponer de una perspectiva analítica de alcance mundial confiere a la labor filosófica un carácter inclusivo del otro y de los otros mundos de vida (el Oriente, ya lo hemos dicho, y las nervaduras desde las que se extrajeron los pilares del florecimiento griego, puntal de la enorgullecida europeidad, las culturas musulmanas y del África bantú). No por casualidad, a su regreso a Europa se instalará en París, en un pequeño alojamiento del barrio Latino, con la finalidad de realizar un segundo doctorado, esta vez en Historia, en la Universidad de La Sorbonne, que concluirá en 1967. Otra dimensión que expresa su adquisición de madurez, no solo se da con la escritura de sus primeros libros, sino en el hecho de que, habiendo conocido a su compañera de toda la vida, Johanna Peters desde 1963, han de ver nacer en ese suelo a sus dos hijos. Estaban dadas las condiciones para el retorno hacia nuestra América.

Conocí a Enrique Dussel hace ya casi tres décadas, a inicios de la década de 1990. Ya lo leía por su reformulación de la lectura de Marx de la qué, en fulgurante escritura, entre 1985 y 1990 había publicado los primeros tres volúmenes. Todavía como estudiante de la licenciatura de Economía, a punto de concluir esos estudios (y ya desempeñándome como ayudante de profesor), en alguna ocasión del lanzamiento del tercero de esos libros, le señalé la importancia de que expusiera en algunas charlas para los estudiantes de economía su visión sobre Marx y la Crítica de la Economía Política; lo invité y para mi sorpresa aceptó de inmediato. El Seminario se desarrolló (no sin cierta resistencia de una parte del cuerpo docente hegemónico en esa facultad, pero con mucho entusiasmo por los estudiantes) durante unos tres días en el local que ocupaba la Sala Jesús Silva Herzog, del Edificio de Posgrado. Luego de esas lecciones, en alguna ocasión me recibió en su antigua oficina de la calle Celaya, en la Colonia Hipódromo, y me obsequió dos libros de edición colombiana, un ejemplar de su obra *1492. El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, y otro del volumen recién publicado *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. En ese momento ignoraba la importancia que el primero de dichos libros tenía en la trayectoria de nuestro autor, y también el significado que cobraría para mi formación (de impacto inmediato, pero que tardé en digerir). La asimilación que pude dispensar a esos planteamientos, toda una nueva lectura de la historia y un pensamiento filosófico acorde a una nueva búsqueda de sentido; solo pude ser capaz de procesarla en mis estudios de maestría en Estudios Latinoamericanos, y encontró un modo de expresión en algunos de mis primeros artículos. Ya nunca más perdí la pista a sus renovadores planteamientos, y aquí hago conexión con el ensayo que ahora clacso suma a una de sus más recientes colecciones editoriales.

La obra de la que hemos hecho mención *1492. El encubrimiento del otro…*, corresponde a las ocho conferencias que Dussel impartió, entre octubre y diciembre de 1992, invitado por la Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt. Era la primera

ocasión en la que nuestro autor exponía sus hipótesis sobre la modernidad (en un curso largo y sistemático) ante un público que se considera uno de los nichos de la filosofía moderna, cuna de algunos de los principales filósofos contemporáneos. En esa oportunidad aprovechó la ocasión para marcar distancia respecto a las tesis hegelianas sobre la historia universal, sobre el recorrido del Espíritu mundial, y su tesis adyacente, la configuración de una razón en la historia como producto de la emergencia, en la cuarta década del siglo XVII, del tipo de sujeto y de un proceder metódico específico a la configuración de la cultura occidental moderna: atributo que le es conferido al trabajo de René Descartes, *El discurso del método* (1637). Muy al contrario, la tesis nuclear de Dussel es que la modernidad consiste en el manejo de la centralidad del sistema, y que este proceso es construido no en el curso del siglo XVII, sino en el "largo siglo XVI", la Europa moderna no se erige por creatividad autorreferente sino a un costo devastador, fulminando los contenidos civilizatorios de los pueblos originarios de América y África (con el despiadado trabajo obligado del indio y la imposición de la esclavitud a las gentes que son sustraídas de sus comunidades con la trata negrera). Con los sucesos de 1492 se da el nacimiento simultáneo del capitalismo colonial, el sistema mundo-moderno, y el racismo como criterio clasificatorio, de inferiorización y negación ontológica del otro. En esta obra, Dussel hace mención, por primera vez, al pensar los temas de "la superación de la modernidad", de una de las aportaciones conceptuales que sigue rindiendo dividentos al pensamiento filosófico latinoamericano, al apuntar hacia "la *trans-modernidad*: un proyecto futuro" (Dussel, 1992, p. 11).

No será esta la única vez que Dussel impartirá su magisterio en los claustros alemanes. Casi dos décadas después recibió una comunicación que le generó gran entusiasmo. Fue invitado, en 2010, por la Universidad de Colonia (la más antigua de Alemania) a que impartiera la prestigiosa Cátedra Alberto Magno; por primera vez esa distinción recaía en un académico latinoamericano. Los temas abordados en este muy sintético ensayo, *El primer debate filosófico de la modernidad*, están en el centro de las tres lecciones impartidas en aquella ocasión y que se publicaron con el título *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen* (Berlin: Verlag Turia/Kant, 2013, 189 pp.) (El contradiscurso de la modernidad. Conferencias de Colonia).

Los planteamientos de este texto apuntan a una mayor radicalidad en la crítica del programa sociocultural de la modernidad, pues aquí se le cuestiona a Europa como la sede y raíz del discurso moderno y de su propia crítica, una hipótesis de más trabajosa aceptación en el gremio de los filósofos eurocéntricos, pero que nuestro autor fue a sostener en sus propias aulas. La lectura tradicional establece una ajenidad, una extrañeza, una abismalidad, entre ambos procesos: la riqueza material proviene de las comarcas coloniales, pero pareciera que nunca podrá ser aceptado que de ahí provenga también la riqueza del pensamiento filosófico. Dussel parte de una periodización que redignifica el lugar histórico del "largo siglo XVI" y de las discusiones filosóficas (ya modernas) que ahí están teniendo lugar. La construcción categorial dieciochesca del "Sur de Europa" no solo expulsó la modernidad temprana, mediterránea, de las comarcas luso hispanas católicas, sino que con ello también tira por la borda las interpelaciones efectivas (a través de múltiples tipos de resistencia y rebeldía que protagonizan nuestros pueblos originarios desde el propio siglo XVI, producto de la llegada del invasor) y el enjuiciamiento filosófico que desde estas tierras se está haciendo de las lógicas destructivas (de la modernidad/colonialidad) por su perniciosa aniquilación del otro, por la negación ontológica de su condición humana, y por su invisibilización como agente cuestionador de la legitimidad del dominio

colonial. Será a ese propósito que Dussel recupere el lugar histórico que para un discurso ético-filosófico vendrán a ocupar ciertas agrupaciones, casi en condición de disidencia: las órdenes religiosas que en simultáneo llegan a las tierras recién "descubiertas" (por los europeos), franciscanos, dominicos y jesuitas. El argumento más importante aquí defendido, ya no solo va en dirección de cuestionar a la modernidad como proyecto utópico o en su condición de mito fundante, sino en señalar el importante papel que para el discurso filosófico juegan dos figuras destacadas del siglo XVI, Bartolomé de las Casas y Francisco Suárez. El pensamiento de ambos autores, pero con mayor sustancia, en este texto, el de Las Casas, recibió la influencia de todo aquello que con la situación colonial se discutió, y que al obispo de San Cristóbal llegó a sensibilizarle cuando presenció el Sermón de Antón de Montesinos en 1511, en lo que ahora es Santo Domingo, República Dominicana. Con ese evento, alguien que pudo seguir la ruta del encomendero se ha de estremecer vivencialmente y accede a un acto de conciencia que persistirá por el resto de sus días, por algo será reconocido como el cura defensor de indios. Un siglo antes que Descartes, en su texto de 1537, *Del único modo…*, apunta a la necesidad de conferirle al oyente (de otra cultura) las condiciones de su libre albedrío para que la construcción del entendimiento obedezca a razones racionalmente defendidas; en los términos actuales podríamos decir que es un tratado de filosofía intercultural. Las Casas pone esos postulados en la base de sus planteamientos y será la sustancia de su imputación del paradigma de la "Guerra Justa", en la polémica de Valladolid, casi dos décadas después.

Ahora bien, con estos autores hablamos de sujetos que reflexionan desde tierras americanas, llegados de fuera es cierto, pero sensibilizados de la situación existente acá y obligados, en cierto modo, a una toma de posición del lado de los indios. Sin embargo, en un trabajo que complementa a este (*Meditaciones anti-cartesianas*), Dussel amplía su argumento de la existencia de un "antidiscurso filosófico de la modernidad", simultáneo o hasta anterior a las formulaciones del racionalismo cartesiano. Dussel mirará en ello un evento de la mayor importancia; semejante a lo defendido por Las Casas, encontramos ahí propuestas ético-filosóficas cuyo sujeto que enuncia es él mismo perteneciente a estos pueblos originarios que reciben el impacto de la invasión colonial. Es por tal razón que se ocupa con detenimiento y minuciosidad de la figura de Guamán Poma de Ayala, integrante de la cultura quechua y que muy a inicios del siglo XVII, está ya ejercitando no solo una denuncia clara de la situación en que viven los habitantes originarios de estas tierras y cómo su vivencia se ha modificado radicalmente con la intrusión de la nueva sujetidad del *ego conquiro*, sino que se permite en un documento, "La primer nueva crónica y buen gobierno" (1615) un enunciamiento desde el sujeto que ha sido expulsado y menospreciado por la modernidad, pero que puede ser la base para una reconstrucción societaria más allá de esta, el proyecto de la transmodernidad, de la que Dussel ha puesto las bases teóricas y prácticas para la reformulación de una genuina universalidad, de otra historia posible que ponga en su centro la reproducción material de la vida. De lo que más y más estaremos reflexionando, tanto como se incrementen las señales de crisis de la modernidad capitalista que aún padecemos.

Bibliografía

•

Dussel, E. (1992). 1492. El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad. Bogotá: Antropos.

•

Dussel, E. (1998). Autopercepción intelectual de un proceso histórico en Enrique Dussel. Un proyecto ético y polîtico para América Latina. Revista Anthropos. Huellas del conocimiento, 180.

Expediciones, cartografías y la cuarta parte del globo[1]

1 Título agregado por los editores.

En el siglo XV anterior a 1492, lo que llamamos Europa occidental –latino-germánica– era un mundo periférico y dependiente del mundo islámico –concretamente del imperio otomano desde la toma de Constantinopla en 1453, cuya época clásica la cumplirá Solimán el Magnífico (1520-1566)–. Europa occidental nunca había sido centro de la historia. La Europa latina a finales del siglo XV se extendía desde Viena, sitiada por los turcos poco después, hasta Granada (en manos musulmanas hasta 1492). Un territorio pequeño con algo más de setenta millones de habitantes (la mitad de lo que China tenía en ese momento). Era una cultura paulatinamente aislada desde el siglo VII –por la expansión árabe–, que había fracasado en las Cruzadas (intento de salir de dicho enclaustramiento). Su débil conexión con el "sistema antiguo" se extendía a través del Mediterráneo oriental –en manos de Venecia, Génova, Amalfi y otros puertos italianos–, entrando en contacto con el imperio otomano. Las estepas, que serán rusas, estaban en manos de la Horda Dorada; la región de Irán bajo el poder del imperio safawi; el norte de India bajo el dominio de los Mongoles. Comerciantes musulmanes llegaban a Indochina, manejaban Malaka y conquistaban la isla de Mindanao en Filipinas en el siglo XIV. El mundo musulmán llegaba del Atlántico marroquí al Pacífico; era la única cultura que atravesaba todo el "mundo antiguo". El centro poblacional y comercial más denso del sistema, sin embargo, se encontraba en China y en Indostán. La Europa latino-germánica era una cultura secundaria, arrinconada en el lejano Occidente.

Geopolíticamente había solamente dos espacios estratégicos, aunque sumamente difíciles, para la posible expansión de Europa. Por el norte y hacia el este, Iván II el Grande (1462-1505), desde el principado de Moscú, vence a los mongoles en 1480 y comienza su desplazamiento. Iván el Terrible (1530-1584), gracias a la propuesta de Yermak en 1581, permitirá la expansión de Rusia hasta Siberia. En 1607 el imperio llega a Yenisei, en 1632 a Lena, en 1640 divisan el Pacífico, y luego, al expandirse por Alaska hacia el sur americano limitarán con el virreinato de Nueva España (México).

El otro territorio apto para tal expansión, por el oeste (el *Finis terrae*), era la península Ibérica. Portugal ya había conquistado Ceuta, en África, en 1415, El Kasar en 1448, Arzila en 1471. Había descubierto las islas Madeiras en 1419, las Azores en 1431, el cabo Bojador en 1434, las islas del Cabo Verde en 1461. Gracias a las carabelas, desde 1441 y con mapas chinos llegados de Venecia (véase Menzies, 2003) a la escuela de Enrique el Navegante (1394-1460), los portugueses cruzan el cabo de Buena Esperanza en 1497, desde donde toman contacto con Madagascar, Ormuz, Goa, Sri Lanka, hasta China y Japón. Portugal había abierto a Europa el "Oriente" por el sur del Atlántico, hacia el este.

Pero el Atlántico que origina la Modernidad es el Atlántico *occidental tropical*, ecuatorial, el *Atlántico español desde finales del siglo XV*, que se situaba desde Sevilla (en el río Guadalquivir) hasta las Antillas y el golfo de México.

España, finalizando la última cruzada de la cristiandad en enero de 1492, en Granada, puede pensar en su expansión gracias a la osada propuesta –pero la única posible, ya que Portugal ha avanzado, conducido por mapas chinos (imperio con grandes expediciones marítimas que habían llegado a América a comienzos del siglo XV), en los "descubrimientos" por el Atlántico suroriental– de Cristóbal Colón (m. 1506) de navegar por el occidente hacia China. En su equivocación (porque pensaba que, según el mapa de 1489 de Henricus Martellus,[2] América del Sur era una cuarta península asiática al sur de China) llega el almirante a unas islas del *mar océano* próximas a China y a India, por lo que imagina siempre, hasta su muerte, estar en Asia.[3]

Existencialmente Colón nunca estuvo en América –y por lo tanto nunca tuvo la experiencia *consciente* de "descubrir" un tal continente–. Tampoco la tuvo Americo Vespucci.

Desde 1507, gracias a otros descubrimientos en Norteamérica y en Brasil,[4] se tomó c*onciencia* de que se estaba ante una "cuarta parte" de la tierra, destruyéndose así la antigua "trinidad": Europa (al centro), Asia (al este) y África (al sur). Todo esto *rompe* de pronto la interpretación total del mundo que se tenía desde hacía más de cinco mil años en el Mediterráneo. Con estos "descubrimientos" –completados en 1522 con el regreso de Sebastián el Cano de la expedición iniciada por Magallanes, que demostraba *empíricamente* la redondez de la tierra–, caía hecha pedazos la ontología antigua. Bien dice C. Schmitt que, con el Tratado de Tordesillas y con la línea que se traza a cien millas de Portugal en medio del océano Atlántico, nace el "derecho moderno" (Schmitt, 1979). Y nace tal derecho porque antes se ha originado el "mundo moderno" y con él la "filosofía moderna". Entre el "mundo antiguo" –el "sistema" de los 5 000 años de A. Gunder Frank (Frank, 1990)– y la formulación explícita del *modelo filosófico* moderno se encuentra el siglo XVI, tiempo intermedio en el que se cumple la conquista americana efectuada por España, se consuma la destrucción del *antiguo modelo* y se enfrenta la nueva problemática, *ya moderna*, con método escolástico antiguo aunque con modificaciones temáticas. Es decir, se trata de la *primera* filosofía moderna de la primera[5] modernidad *temprana*.

2. Dussel, 1992, Conferencia 2. En el famoso mapa de Waldseemüller de 1507 aparece todavía esta "cuarta península" asiática al sur de China, y América totalmente cartografiada, con sus costas atlántica y pacífica. Es decir, los venecianos o europeos confundieron los mapas chinos de 1421 a 1423 y colocaron dos veces América del Sur (al sur de China y en su lugar correcto). Esto movió a Colón a pensar que la Tierra era más pequeña, si América del Sur estuviera al sur de China (no existiría entonces el océano Pacífico, que sólo sería el Sinus magnum, como lo llamaban).

3. En el cuarto viaje (1502-1504) Colón cree en Panamá estar a "diez jornadas de navegación del Ganges" (véase *Lettera rarisima*, en Fernández de Navarrete, 1825, pp. 303-304). El "Mar del Sur" era para Colón, como dije, el *Sinus magnum* (entre China e Indochina).

4. Pero no el de Américo Vespucci, cuyo "Mundus Novus" (1503-1504) fue sólo la península al sur de China, que era mucho mayor de lo que se pensaba, pero no todavía América.

5. La *segunda* modernidad *temprana* será la de Amsterdam de R. Descartes. Véase Dussel, 2007, párr. 8.

La modernidad como emancipación

La manera más directa de fundamentar la praxis de dominación colonial transoceánica –colonialidad que es simultánea al origen mismo de la modernidad, y por ello novedad en la historia mundial– es mostrar que la cultura dominante otorga a la más atrasada ("torpeza", que Ginés llamará *turditatem* e I. Kant *unmündigkeit*)[6] los beneficios de la civilización. Este argumento, que está debajo de toda la filosofía moderna (desde el siglo XV hasta el XXI) lo esgrime con gran maestría por primera vez Ginés de Sepúlveda (m. 1573), alumno del filósofo renacentista P. Pomponazzi (1462-1524), en el debate de Valladolid de 1550 –que Carlos V (1500-1558) promovió, a la manera de los califas islámicos, para "tranquilizar su conciencia"–. Era una disputa atlántica (ya no mediterránea entre cristianos y sarracenos), en la que se trataba de entender el estatuto ontológico de los indios, "bárbaros" diferentes de los de Grecia, China o el mundo musulmán, respecto de los cuales Montaigne, con profundo sentido crítico, opinaba: "[… a esos caníbales (o caribes)[7]] podemos llamarlos bárbaros con respecto a nuestras reglas de la razón" (de sus reflexiones en "Caníbales", en Montaigne, 1967, p. 208). Ginés escribe:

> Será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes [bárbaras] se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que por sus virtudes y la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud (Ginés de Sepúlveda, J., 1967, p. 85).

Es una relectura de Aristóteles, el filósofo esclavista griego del Mediterráneo oriental, ahora situado en un horizonte del océano Atlántico, es decir, con significación mundial:

> Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara […] En suma: es justo, conveniente y conforme a la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen estas cualidades (*ibid*., p. 87).

Este argumento tautológico, porque parte de *la superioridad de la propia cultura* simplemente por ser la propia, se impondrá en toda la modernidad.

Se declara no humano el contenido de otras culturas por ser diferentes de la propia, como cuando Aristóteles declaraba no humanos a los asiáticos y europeos bárbaros, porque "humanos" eran sólo "los vivientes que habitaban las ciudades [helénicas]" (Aristóteles, Política i, 1; 1253, pp. 19-20).

Lo más grave del argumento filosófico es que se justifica la guerra justa contra los indígenas por el hecho de impedir la "conquista", que a los ojos de Ginés es la necesaria "violencia" que debía ejercerse para que los bárbaros se civilizaran, porque si fueran civilizados no habría causa de guerra:

> Cuando los paganos no son más que paganos […] no hay justa causa para castigarlos, ni para atacarlos con las armas: de tal modo que, si se encontrase en el Nuevo Mundo alguna gente culta, civilizada y humana, que no adorase los ídolos, sino al Dios verdadero […] sería ilícita la guerra (Ginés de Sepúlveda, 1967, p. 117).

De manera que las culturas de los imperios azteca o inca no eran para Ginés muestra de alta

civilización. Y, por otra parte, poder encontrar otro pueblo que adorara "al Dios verdadero" (europeo, cristiano) era una condición absurda. Por ello quedaba tautológicamente justificada la guerra de conquista. Pero siempre bajo el argumento que incluye la "falacia desarrollista":

> Pero mira cuánto se engañan y cuánto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario en esas instituciones [aztecas o incas] una prueba de la barbarie ruda e innata servidumbre de estos hombres [...] Tienen [ciertamente] un modo institucional de república, pero nadie posee cosa alguna como propia,[8] ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar en testamento a sus herederos [...] sujetos a la voluntad y capricho [de sus señores] que no a su libertad [...] Todo esto [...] es señal ciertísima del ánimo de siervos y sumisos de estos bárbaros (*ibid*., pp. 110-111).

Y concluye de manera cínica, indicando que los europeos otorgan a los indígenas "la virtud, la humanidad y la verdadera religión [que] son más valiosas que el oro y que la plata" (*idem*) que los europeos extraían brutalmente de las minas americanas, siendo dicha presencia de los metales preciosos (dinero) la causa de la crisis en el resto de todo el "mundo antiguo" (Asia y África).

Una vez justificada filosófica y argumentativamente la justicia de la expansión europea como una obra civilizadora, emancipadora de la barbarie en la que estaba sumido todo el resto de la humanidad no europea, quedaba igualmente probada la justicia de la conquista por las armas, la expoliación del indicado oro y plata, y declarar a los indios "humanos" en abstracto, pero no sus culturas. Europa podía crear una organización política donde el poder residía en la metrópolis que dominaba a las instituciones *coloniales*, pudiéndoles imponer una religión extranjera de manera dogmática. Tiempo antes, el profesor de París Juan Mayor (1469-1550), escotista escocés, había escrito en su *Comentario a las sentencias*, refiriéndose a los indios americanos: "[...] aquel pueblo vive bestialmente [*bestialiter*] [...] por lo que el primero que los conquiste imperará justamente sobre ellos, porque son por *naturaleza esclavos* [*quia natura sunt servi*]" (Mayor, J., 1510, dist. XLIV, q. III).

Todo el argumento se fundamentaba políticamente, en último término, en el derecho que tenía el rey de España para tal dominio colonial. En el libro I, título 1, ley 1, de la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias* (1681), se lee: "Dios nuestro Señor por su infinita misericordia y bondad se ha servido de darnos sin merecimientos nuestros tan grande parte en el *Señorío de este mundo* [...]" (*Recopilación*, 1943, vol. 1, p. 1). Esa concesión otorgada por la bula Inter caetera de 1493 firmada por el papa funcionaba como justificación política (o religiosa), pero no filosófica. Por ello, el argumento de Ginés era necesario y complementario.

Hay un último argumento que deseo recordar, y es el siguiente: "La segunda causa es el desterrar las torpezas nefandas [...] y el salvar de grandes injurias a muchos inocentes mortales a quienes estos bárbaros inmolaban todos los años" (Ginés de Sepúlveda, 1967, p. 155). Es decir, estaba justificada la guerra para rescatar a las víctimas humanas ofrecidas a los dioses, como en México. Veremos la sorprendente respuesta filosófica de Bartolomé de Las Casas.

6. "Inmadurez" propia de los no ilustrados. Y en la que consistiría lo que hemos llamado una "falacia desarrollista": la creencia de que Europa está en todos los aspectos más "desarrollada" –en el sentido del concepto "desarrollo" [*Entwicklung*] para Hegel– que las otras culturas. Véase Apel, K.-O. y Dussel, E., 2005, p. 107.

7. Los taínos de las Antillas no pronunciaban la "r"; de ahí que "*caribe*" y "*caníbal*" se pronunciaran igual.

8. Adelantándose a J. Locke o a Hegel, pone la "propiedad privada" como condición de humanidad.

La modernidad como utopía

Hay otra manera de interpretar el choque que significó la expansión europea que constituye el origen de la modernidad.

Algunos quisieron salvar la empresa intentando una corrección del plan inicial. Ya no se trataría de trasladar a Amerindia la cultura europea, sino de partir de las originarias culturas americanas, organizándolas políticamente (con gran autonomía de la "República de españoles"), donde se expresaría el genio indígena bajo el lejano poder del rey español, y modificando el campo religioso cristianizándolo, aunque respetando las tradiciones y ritos ancestrales –mientras no se opusieran a la tradición cristiana–.

Es evidente que ambas limitaciones (política, de sujeción al rey, y religiosa, de imposición de una religión extraña) suponían elementos de transformación esenciales, que los actores de tal utopía no llegaron a comprender en su significado dominador. De todas maneras, aparecía como una solución mucho mejor a la total asimilación de las culturas indígenas o a su total extinción o exclusión –que fue lo que de hecho se impuso aproximadamente desde 1564, como veremos–.[9]

Los primeros franciscanos que llegaron a México en 1524 formaban parte de un movimiento (los "espirituales") que poseían rasgos milenaristas, apocalípticos, utópicos, en la tradición de Joaquín de Fiori (+1202) (véase Phelan, 1956; Cayota, 1990). Jerónimo de Mendieta, en su obra *Historia Eclesiástica indiana*, pensaba que los aztecas habían vivido en su tiempo de paganismo e idolatría como los hebreos en Egipto –en la esclavitud del demonio–. Hernán Cortés, antecedido por Cristóbal Colón, era como el nuevo Moisés que los liberó de la servidumbre, indicando el sentido *emancipatorio* de la modernidad. Por esta razón los franciscanos aprobaban que los indígenas sean objeto de una guerra justa si se oponen a la evangelización, partiendo del texto de *Lucas* 14, 15-24 (que usaba igualmente Ginés de Sepúlveda), en donde puede "compeler" a que entren en el Reino. Ginés apoyaba la monarquía hispana de los Habsburgos y el sistema colonial. Mendieta en cambio criticaba fuertemente a Felipe II como el causante, para los indios, de una "cautividad de Babilonia". Aplicando a América las predicciones de Joaquín de Fiori para Europa, Mendieta opinaba que se estaba ya en tiempos próximos "al final del mundo", porque el evangelio se estaba predicando a "todos los pueblos".

Además, la vieja Europa había traicionado al fundador del cristianismo por su entera corrupción; mientras que los indios, con su simplicidad y pobreza, parecieran no haber sido tocados por el "pecado original".

De ser así, se podía fundar una iglesia ideal, como la de los "primeros tiempos del cristianismo", antes de la Cristiandad que fundara Constantino, y en el que soñara Francisco de Asís. Se relacionaba así el ideal primigenio del cristianismo, el de Francisco y la pobreza y solidaridad comunitaria de los indígenas.

El periodo de 1524 a 1564 había sido la "Edad de Oro", de una misión franciscana mezclada entre los indígenas, conociendo su lengua, sirviéndoles sin intromisión de los españoles. Eran los tiempos de Carlos V, el Emperador. Conservando las antiguas tradiciones –en todo lo que no se oponía al cristianismo–, en especial bajo la dirección de Pedro de Gante, que organizaba una nueva civilización técnica y arquitectónica en la que los antiguos pobladores pudieron expresar su

maestría, fueron respetadas tanto sus fiestas y sus vestimentas como sus costumbres, autoridades políticas, etc. El proyecto "modernizador" partía de la incorporación de la exterioridad (que no había sido destruida por la conquista), para organizar la comunidad indígena y cristiana fuera del contacto con los conquistadores. Este proyecto –que como hemos indicado se continuará hasta el siglo XIX en las reducciones– era una utopía.

Juan de Torquemada, en *La monarquía in diana* (Torquemada, 1975), describe con mayor precisión este proyecto. La comunidad se gobernaría a sí misma, elegiría a sus autoridades políticas, religiosas (bajo la conducción de los misioneros), agrícolas, técnicas, etc. En efecto, el uso del hierro transformó todas las artes manuales, desde la fabricación de arados, palas, picos, martillos y otros instrumentos, pasando por la domesticación y el uso de caballos, herraduras, arneses, hasta la escritura fonética de sus lenguas, la producción de pergaminos, papel y tinta; la arquitectura extremadamente avanzada en enormes templos, palacios, puentes, fuentes, y la organización de la seguridad urbana, la impartición de justicia, la organización de archivos, etc. Era una auténtica "república de indios" bajo el poder del emperador (según el proyecto, pero siempre había intromisión de las autoridades menores, municipales, del cabildo, de las audiencias, de las parroquias, etc., que los misioneros intentaban impedir).

En 1564, con la "Junta Magna", Felipe II destruye la autonomía de esa experiencia utópica, y los virreyes y otras autoridades civiles y eclesiásticas españolas penetran en las misiones indígenas. Es ahora, para Mendieta, el "reino de la plata", el "cautiverio de Babilonia", la soberanía de Mamón, la riqueza, la avaricia, la corrupción que aporta el colonizador europeo en las costumbres indígenas cristianizadas. Muchos indígenas pasan a las encomiendas, a las haciendas, al trabajo de las minas (en el sur, la mita), la explotación. De esta manera se volvía, para Mendieta y Torquemada, a la "esclavitud de Egipto".

9. Cabe destacarse que las "reducciones" franciscanas y jesuitas posteriores se extendieron en las regiones de indígenas recolectores o plantadores (que se transformaron así en agricultores urbanos) en muchos lugares del continente latinoamericano. Los prototipos más exitosos se organizaron en el norte de México, en el Orinoco, entre los moxos y chiquitos en Bolivia, y en las famosas reducciones de Paraguay. Es importante recordar que esta experiencia de vida en común con propiedad colectiva y democracia directa –aunque bajo la figura paterna de los misioneros– será en el siglo XVIII el punto de partida y la inspiración directa del socialismo utópico francés, y de allí de todo su desarrollo posterior. Es decir, se trata de un capítulo inicial del socialismo moderno, que no se ha escrito ni incluido en la historia del socialismo mundial.

El primer antidiscurso filosófico de la modernidad (1514-1566)

Aunque anterior a los otros pensadores expuestos, hemos dejado la posición filosófica de Bartolomé de Las Casas (1484-1566) en último lugar, para mostrar con mayor claridad la diferencia con las otras posiciones. Bartolomé es el *primer crítico frontal de la modernidad*, dos decenios posteriores al tiempo mismo de su nacimiento. Todo comienza en 1514 en Cuba, en la aldea Sancti Spiritu, tres años antes de que M. Lutero expusiera sus tesis en Erfurt o que Maquiavelo publicara *Il Principe*. Europa se iba despertando del choque del descubrimiento de todo un Nuevo Mundo cuando Bartolomé inicia ya su *crítica* de los efectos negativos de ese proceso civilizatorio. De una manera estrictamente filosófica, argumentativa, Bartolomé a] refuta la pretensión de superioridad de la cultura occidental, de la que se deduce la barbarie de las culturas indígenas; b] con una posición filosófica sumamente creativa utiliza una clara diferencia entre otorgar al otro (al indio) pretensión universal de su verdad, sin dejar de afirmar la posibilidad de una pretensión universal de validez para el cristiano honesto en su predicación a favor del evangelio, y c] demuestra la falsedad de la última causa posible para fundamentar de la violencia de la conquista en cuanto a salvar a las víctimas de los sacrificios humanos, por ser contrario al derecho natural y desde todo punto de vista injusto.

Todo es probado argumentativamente en voluminosas obras escritas en medio de continuas luchas políticas, desde una praxis valiente envuelta en fracasos que no doblan su voluntad de servicio a los injustamente tratados recién descubiertos habitantes del Nuevo Mundo: el otro de la modernidad naciente.

La vida de Las Casas puede dividirse en etapas que permiten descubrir su desarrollo teórico-filosófico. Desde su llegada al Caribe hasta el día de la ruptura con una vida de complicidad con los conquistadores (1502-1514); de joven soldado de Velázquez en Cuba, hasta sacerdote (ordenado en Roma en 1510), y como cura encomendero en Sancti Spiritu, en abril de 1514, donde lee el texto del *Ben Sira* 34, 20-22, en celebración litúrgica pedida por el gobernador: "Es inmolar al hijo en presencia de su padre ofrecer en sacrificio lo robado a los pobres. El pan es la vida del pobre, quien se lo roba es un asesino. Es matar al prójimo sustraerle su alimento; es derramar su sangre privarlo del salario debido" (véase mi comentario en Dussel, 2007b, ii, 5; pp. 179-193). Y en texto autobiográfico escribió:

> Comenzó a considerar la miseria y servidumbre –recuerda Bartolomé– que padecían aquellas gentes [los indios] […] Aplicando lo uno [el texto semita] a lo otro [la realidad del Caribe] determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto acerca de los indios en estas Indias se cometía (*Historia de las Indias*, libro iii, cap. 79; Las Casas, 1957, vol. 2, p. 356).

Y aquel filósofo de la primera hora refiere todavía:

> En *confirmación* de lo cual todo cuanto leía hallaba favorable y solía decir e afirmar, que, desde la primera hora que comenzó a desechar las tinieblas de aquella ignorancia, nunca leyó en libro de latín o razón o auctoridad [*sic*] para *probar* y *corroborar* la justicia de aquestas indianas gentes, y para condenación de las injusticias que se les han hecho y males y daños (*ibid*., p. 357).

De 1514 a 1523 son años de viajes a España, consejos con Cisneros (regente del reino), con el rey, de

preparación para la fundación de una comunidad pacífica de campesinos españoles que habrían de compartir la vida con los indios en Cumaná (el primer proyecto de colonización pacífica), del posterior fracaso y su retiro en Santo Domingo (véase Dussel, 1977, pp. 142 ss.). La nueva etapa (1523-1539) serán largos años de estudio, el comienzo en 1527 de la *Historia de las Indias*, libro que debe ser leído bajo la óptica de una filosofía de la historia nueva, y la monumental *Apologética historia*, donde comienza la descripción del desarrollo ejemplar y el tipo ético de vida de las civilizaciones amerindias, contra las críticas acerca de su barbarie. En resumen:

> Han publicado que no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas [...] Para *demostración* de la verdad que es en contrario, se traen y copilan [*sic*] en este libro [innúmeros ejemplos]. Cuanto a la política, digo, no sólo se mostraron ser gentes muy prudentes y de vivos y señalados entendimientos teniendo sus repúblicas [...] prudentemente regidas, proveídas y con justicia prosperadas [...] (*Apologética historia*, proemio, Las Casas, 1957, vol. 3, pp. 3-4).

> Todas estas universas [*sic*] e infinitas gentes a todo género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales, sin rencillas ni bollicios [*sic*], que hay en el mundo (*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Las Casas, 1957, vol. 5, p. 136).

Prueba entonces que en muchos aspectos eran superiores a los europeos, y ciertamente desde un punto de vista ético. Por ello no puede soportar, y estalla en inmensa cólera, al ver la brutalidad con la que los modernos europeos han destruido a esas "infinitas gentes":

> Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos [y no lo son en los hechos], en extirpar y raer de la faz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles y sangrientas guerras, la otra, después que han muerto todo los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad,[10] o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras la vida sino los mozos y las mujeres), oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestos (*Brevísima relación...*, p. 137).

En 1537 –un siglo antes de *El discurso del método* de Descartes–,[11] escribe *Del único modo* (*Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*). Con esa obra en mano emprendió la predicación pacífica de los pueblos indígenas que recibirán el nombre de Vera Paz en Guatemala. Lo que más llama la atención de la parte del libro que nos ha llegado (sólo los capítulos quinto al séptimo)[12] es la potencia del escritor, el entusiasmo por el tema, la enorme bibliografía con que debió de contar en la ciudad de Guatemala en ese momento. Es una impresionante obra intelectual. Con precisa lógica, con increíble conocimiento del texto semita, de la tradición griega y latina de los padres de la iglesia y de la filosofía latino-medieval, con un imperturbable sentido de las distinciones, va agotando los argumentos con profusa cantidad de citas, que aún hoy en día sería de envidiar en un prolífico y cuidadoso escritor.

Tenía Bartolomé 53 años, una población de conquistadores en contra, y un mundo indígena maya que desconocía en concreto, pero que respetaba como a un igual.

Es un manifiesto de filosofía intercultural, de pacifismo político y crítica certera de la guerra justa en la modernidad (desde la conquista de América Latina –que anticipa la de América del Norte, África y Asia– y las guerras coloniales, hasta la guerra del Golfo o de Afganistán o Irak en nuestros días). Sería de utilidad que los dirigentes europeos y norteamericanos releyeran esa obra cumbre del pensamiento latinoamericano.

El argumento central es filosóficamente formulado de la siguiente manera:

> El entendimiento conoce voluntariamente cuando aquello que conoce no se le manifiesta inmediatamente como verdadero, siendo entonces necesario un previo raciocinio para que pueda aceptar que se trata en el caso de una cosa verdadera […] procediendo de una cosa conocida a otra desconocida por medio del discurso de la razón (*Del único modo*, cap. 5, 3, Las Casas, 1942, p. 81).

Aceptar como verdadero lo que dice el otro significa un acto práctico, de fe en el otro que me dice algo verdadero, y esto "porque el entendimiento es el principio del acto humano que contiene la raíz de la libertad […] Efectivamente, la razón toda de la libertad depende del modo de ser del conocimiento, porque en tanto quiere la voluntad en cuanto el entendimiento entiende" (*ibid*., p. 82). Habiéndose adelantado en siglos a la ética del discurso, recomendó por ello "estudiar la naturaleza y principios de la retórica" (*ibid*., cap. 5; p. 94). Es decir, el *único modo* de atraer a los miembros de una cultura extraña a una doctrina para ellos desconocida es aplicando el arte de convencer con "un modo persuasivo, por medio de razones en cuanto al entendimiento, y *suavemente atractivo* en relación con la voluntad" (*ibid*., pp. 303-304), contar con la libre voluntad del oyente para que sin coacción pueda aceptar la razones racionalmente. Es evidente que el temor, el castigo, el uso de las armas y la guerra son los medios más alejados de una tal justificación.

Bartolomé tiene claridad de que la imposición de una teoría al otro por la fuerza, por las armas, era la mera expansión de "lo Mismo" como "lo mismo". Era la inclusión dialéctica del otro en un mundo extraño y como instrumento, como alienado (véase Dussel, 1983, pp. 295 ss.).

Por el contrario, Las Casas se propone un acto de reconocimiento: en el otro como otro (porque si no se afirma la igual dignidad del Otro y se cree en la honestidad de su interpelación, no hay posibilidad de acuerdo racional ético), en la pretensión de la aceptación por el Otro de la propuesta de una nueva doctrina, lo que exige por parte del Otro también un acto de aceptación. Para ello es necesario que el otro sea libre, que acepte *voluntariamente* las razones que se le proponen.

Habiendo practicado en Vera Paz el método pacífico de adoctrinar a los mayas, parte después de muchas luchas a España y logra la promulgación de las *Leyes nuevas* de 1542, en las que se suprimían paulatinamente las encomiendas en todas las Indias. Son épocas de muchos escritos en defensa del indio. Es nombrado obispo de Chiapas, pero debe renunciar poco después ante la violencia de los conquistadores (no sólo contra los mayas, sino igualmente contra el obispo).

Desde 1547 se instala en España, pero atravesará todavía varias veces el océano. Es allí donde redacta muchas de sus obras maduras. En 1550 se enfrenta a Ginés de Sepúlveda en Valladolid, el primer debate público y central filosófico de la modernidad. La perenne pregunta va a ser: ¿Qué derecho tiene Europa de dominar colonialmente a las Indias? Una vez resuelto el tema (que filosóficamente refuta convincentemente Las Casas, pero que fracasa rotundamente en la práctica moderna de las monarquías absolutas y del sistema capitalista articulado al colonialismo), la modernidad *nunca más* se preguntará por este derecho a la dominación de la periferia, hasta el presente. Ese derecho a la dominación se impondrá *como la naturaleza de las cosas*.

Toda la filosofía moderna posterior se desarrollará teniendo como un supuesto oculto la imposibilidad *racional* de fundamentar ética y políticamente la expansión europea, lo que no se opone a que se imponga el *hecho* incontrovertible de haber construido un sistema mundial sobre dicha dominación.

La primera filosofía moderna de la modernidad temprana tenía todavía conciencia de la injusticia cometida y refutó su legitimidad.

Queremos por ello volver sobre dos argumentos racionales que prueban la injusticia de la expansión colonial de la modernidad. Refutando que la falsedad de sus ídolos pudiera ser causa de guerra para exterminarlos, Bartolomé argumenta así:

> Dado que ellos [los indios] se complacen en mantener [...] que, al adorar sus ídolos, *adoran al verdadero Dios* [...] y a pesar de la suposición de que ellos tienen una errónea conciencia, hasta que no se les predique el verdadero Dios *con mejores y más creíbles y convincentes argumentos*, sobre todo con los ejemplos de su conducta cristiana, ellos están, sin duda, *obligados a defender el culto a sus dioses y a su religión y a salir con sus fuerzas armadas* contra todo aquel que intente privarles de tal culto [...] están así *obligados a luchar contra éstos, matarlos, capturarlos y ejercer todos los derechos que son corolario de una justa guerra*, de acuerdo con el derecho de gentes (Las Casas, 1989, p. 168).

Este texto muestra muchos niveles filosóficos a analizar. Lo esencial es que se otorga al indio una pretensión universal de verdad (ya que desde su perspectiva "adoran al *verdadero* Dios"), lo que no quiere decir que Las Casas mismo no tenga por su parte igual pretensión (ya que Las Casas opina que es "errónea conciencia"). Las Casas otorga dicha pretensión a los indios porque no han recibido "creíbles y convincentes *argumentos*". Y como no los han recibido, tienen todo el derecho de afirmar sus convicciones, defenderlas hasta la posibilidad de una guerra justa.[13] Es decir, se invierte la prueba. No es que su "barbarie" justifique que se les haga guerra justa, sino que, por tener "dioses verdaderos" (mientras no se pruebe lo contrario), son ellos los que tienen motivos para hacer una guerra justa contra los europeos modernos invasores.

El argumento llega al paroxismo al enfrentar la objeción más difícil que propone Ginés de Sepúlveda, quien justifica la guerra de los españoles para salvar la vida de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos a los dioses aztecas. Las Casas razona de la siguiente manera:

> [Los] hombres, por derecho natural, están obligados a honrar a Dios con los mejores medios a su alcance y a ofrecerle en sacrificio las mejores cosas [...] Ahora bien, corresponde a la ley humana y a la legislación positiva determinar qué cosas deban ser ofrecidas a Dios; esto último se confía ya a la comunidad entera [...] La propia naturaleza dicta y enseña [...] que a falta de una ley positiva que ordene lo contrario *deben* inmolar incluso víctimas humanas al Dios, verdadero o falso, *considerado como verdadero*, de manera que al ofrecerle la cosa más preciosa, se muestren especialmente agradecidos por tantos beneficios recibidos (Las Casas, 1989, pp. 155-156, 157 y 160).

De nuevo puede verse, como siempre, que al otorgar al otro la pretensión de verdad ("falso, considerado [por ellos, mientras no se pruebe lo contrario] como verdadero"), llega Bartolomé a lo que podríamos llamar "el máximo de conciencia *crítica* posible para un europeo en Indias" –que no es todavía la conciencia *crítica* del indio oprimido mismo–, y es tan original el argumento que,

confiesa después: "[…] tuve y probé muchas conclusiones que antes de mí *nunca hombre osó tocar o escribir*, y una de ellas fue no ser contra la ley ni razón natural […] ofrecer hombres a Dios, falso o verdadero (teniendo al falso por verdadero) en sacrificio" (*Carta a los dominicos de Guatemala de 1563*, Las Casas, 1957, vol. 5, p. 471). Con esto concluye que la pretensión de Ginés de justificar la conquista para salvar la vida de las víctimas humanas de los sacrificios no sólo no prueba lo que se propone, sino que se muestra que los indígenas, al considerar dichos sacrificios como lo más digno de ofrecer, según sus convicciones (que no han sido refutadas con convincentes argumentos), tienen el derecho, si se les impidiera por la fuerza no realizarlos, de entablar una guerra, ahora "guerra justa", contra los españoles.

En filosofía política, además, un siglo antes que T. Hobbes o B. Spinoza, define su posición en favor del derecho del pueblo (en este caso del pueblo indio) ante las instituciones vigentes, incluso ante el rey mismo, cuando no se cumplen las condiciones de la legitimidad ni se respeta la libertad de los miembros de la república. En ocasión de que los encomenderos de Perú deseaban pagar un tributo al rey para prácticamente apropiarse para siempre de los servicios de los indios, Bartolomé escribió *De regia potestate*, que debe relacionarse a *De thesauris* y al *Tratado de las doce dudas*. En la primera de dichas obras nos dice:

> Ningún rey o gobernante, por muy supremo que sea, puede ordenar o mandar nada concerniente a la república, en perjuicio o detrimento del pueblo (*populi*) o de los súbditos, sin haber tenido el consenso (*consensus*) de ellos, en forma lícita y debida. De otra manera no valdría (*valet*) por derecho […] Nadie puede legítimamente (*legitime*) […] inferir perjuicio alguno a la libertad de sus pueblos (*libertati populorum suorum*); si alguien decidiera en contra de la común utilidad del pueblo, sin contar con el consenso del pueblo (*consensu populi*) serían nulas dichas decisiones. La libertad (*libertas*) es lo más precioso y estimable que un pueblo libre puede tener (*De regia potestate*, párr. 8; Las Casas, 1969, pp. 47 y 49).

Esto atentaba contra la pretensión del rey de ejercer un poder absoluto. Las Casas tiene claro que la sede del poder reside en el pueblo, entre los súbditos (no sólo entre los reinos que firmaban el pacto con el rey o la reina de Castilla), y por ello la legitimidad de las decisiones políticas se fundaban en el previo consenso del pueblo. Estamos en el primer siglo de la modernidad temprana, antes de que se consolide como obvio y universal el mito de la modernidad europea como civilización que ejerce el poder universal sobre las colonias y el globo (el *ius gentium europaeum* de Carl Schmitt) definitivamente fetichizado en la *Filosofía del derecho* de Hegel (véase Dussel, 2007, párr. 10.3, pp. 380 ss.). Explica Bartolomé de Las Casas:

> Todos los infieles, de cualquier secta o religión que fueren […] cuanto al derecho natural o divino, y el que llaman derecho de gentes, justamente tienen y poseen señoría sobre sus cosas […] Y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señoríos. El regente o gobernador no puede ser otro sino aquel que toda la sociedad y comunidad eligió al principio (*Tratado de las doce dudas*, primer principio; Las Casas, 1957, vol. 5, p. 492).

Cuando se afirma que el pontífice romano o los reyes hispánicos, bajo la obligación de "la predicación del evangelio", se otorgaban un "derecho sobre la cosas (*iure in re*)" (*De thesauris*, Las Casas, 1958, p. 101) –sobre los indios–, Bartolomé anota de nueva cuenta que dicho derecho sólo operaba *in potentia* mientras no mediara un consenso por parte de los indios (como "derecho a las cosas" [*ius ad rem*]) para operar *in actu*, y como no ha existido tal consentimiento, la conquista es ilegítima. Por lo que concluye de manera certera:

> Es obligado pues el rey, nuestro señor, so pena de no salvarse, a restituir aquellos reinos al rey Tito [así era llamado un Inca todavía en vida], sucesor o heredero de Guayna Cápac y de los demás Incas, y poner en ello todas sus fuerzas y poder (*De Thesauris*, p. 218).

Se trata de la obra racionalmente más argumentada del comienzo de la modernidad, de la primera filosofía *moderna*, que refutaba minuciosamente las pruebas que se enunciaban en favor de una justificación de la expansión colonial de la Europa moderna.

Se trata, como hemos intentado probar, del *primer antidiscurso de la modernidad* (antidiscurso él mismo filosófico y *moderno*), dentro de cuya tradición habrá siempre representantes en toda la historia de la filosofía latinoamericana a través de los cinco siglos siguientes.

El antidiscurso filosófico crítico de Las Casas será usado por los rebeldes de Los Países Bajos para emanciparse de España a comienzos del siglo XVII; nuevamente será leído en la revolución norteamericana de emancipación contra Inglaterra; en la independencia de las colonias latinoamericanas de 1810, y en otros procesos de transformación profunda en el continente. Derrotado políticamente su filosofía irradiará hasta el presente.

10. Considérese que Bartolomé está describiendo la "dialéctica del señor y del esclavo".

11. Descartes fundamentará la ontología moderna en el abstracto y solipsista ego cogito. Bartolomé en cambio fundamenta la crítica ético-política de dicha ontología desde la responsabilidad por el otro, al que debe argumentos para demostrar la propia pretensión de verdad.

12. Que completan 478 páginas en la edición mexicana de 1942.

13. Si aplicamos tan clara doctrina al caso de la conquista de Nueva Inglaterra, y de allí en adelante hasta en la actual Guerra de Irak podrá entenderse que los patriotas que defienden su tierra están justificados por el argumento lascasiano. Véase Dussel, 2007c, p. 299.

Nuevos desarrollos de la primera filosofía de la modernidad

El impacto de la invasión moderna de América, de la expansión de Europa en el occidente del Atlántico, produjo una crisis en el antiguo paradigma filosófico, pero todavía sin formular de manera explícita otro *enteramente nuevo* –como lo propondrá, partiendo de los desarrollos del siglo XVI, René Descartes–. Debe indicarse que la producción filosófica del siglo XVI en España y Portugal estaba diariamente articulada a los acontecimientos atlánticos, con la apertura de Europa al mundo. La Península Ibérica era el territorio europeo que vivía la efervescencia de los descubrimientos inesperados. Llegaban noticias permanentemente de las provincias de ultramar, de la América hispana y Filipinas, para España; de Brasil, África y Asia, para Portugal. Los profesores universitarios de filosofía de Salamanca, Valladolid, Coimbra o Braga (que desde 1581, por la unidad de Portugal y España, funcionaban como un solo sistema universitario) tenían alumnos que provenían de esos territorios o partirían a ellos, y los temas relacionados con esos mundos les eran inquietantes y conocidos. Ninguna universidad del norte de los Pirineos tenía en Europa tal *experiencia mundial*. La llamada segunda escolástica no era un simple repetir lo ya dicho en la Edad Media latina. La irrupción en las universidades de una orden religiosa completamente *moderna*, pero no simplemente por estar influida por la modernidad sino por ser *una de las causas intrínsecas de ella misma*,[14] los jesuitas, impulsa a los primeros pasos de una filosofía moderna en Europa.

Interesa a una historia de la filosofía latinoamericana el pensamiento filosófico de la nueva orden *moderna* de los jesuitas fundada en 1539, llegando a Brasil en 1549 y a Perú en 1566, cuando la conquista y la organización institucional colonial de las Indias se había establecido definitivamente. Ellos ya no pusieron en cuestión el orden vigente establecido de dominación colonial. Se ocuparon, en cambio, de las dos razas "puras" del continente: los criollos (hijos de españoles nacidos en América) y los pueblos originarios amerindios. Como ha probado Aníbal Quijano, era el modo habitual clasificatorio social en la modernidad temprana. El mestizo y la raza africana no tenían la misma dignidad. Por ello, en los colegios y en las haciendas jesuitas había esclavos africanos que trabajaban para lograr beneficios que se invertían en las misiones de indios.

Josué de Acosta será un intelectual de la primera hora de los jesuitas en Perú.

Por su parte, la Península Ibérica tuvo un desarrollo simultáneo, porque en los hechos la América ibérica colonial y España y Portugal metropolitanos formaban un mundo filosófico que se influía de manera continua y mutuamente. Veamos algunos de esos grandes maestros de la filosofía de la primera modernidad *temprana*, que abrirán el camino a la *segunda* modernidad temprana (la del Amsterdam de Descartes y Spinoza, hispano o sefardita en muchos aspectos).

No puede dejarse de lado a Pedro de Fonseca (1528-1597), que fue uno de los creadores, en Portugal, de la llamada *escolástica barroca* (1550-1660).[15] De 1548 a 1551 estudió en Coimbra, donde comenzó a enseñar desde 1552. Los *Comentarios a la* Metafísica *de Aristóteles* es su obra más famosa. Sus escritos fueron publicados, en repetidas ediciones (hasta 36 veces sus comentarios a la *Metafísica*), en Lyon, Coimbra, Lisboa, Colonia, Venecia, Maguncia o Estrasburgo. Pero aunque no fue obra personal de Fonseca, él formó el equipo de jesuitas (entre los que se encontraban Marcos Jorge, Cipriano Soares, Pedro Gomes y Manuel de Góis) que se propuso modificar completamente la exposición de la filosofía, de manera más pedagógica, incorporando los descubrimientos recientes, criticando los métodos antiguos e innovando en todas las materias. El curso comenzó a editarse en 1592; fueron ocho volúmenes que se concluyeron en 1606, bajo el título de *Comentarii Colegii Conimbricensis*, texto imprescindible para los estudiosos de la filosofía en toda Europa (Descartes o Leibniz, por ejemplo, alabaron su consistencia).

Por su parte, Francisco Suárez (1548-1617), de la misma orden y con el mismo impulso renovador, dio remate a la obra de sus predecesores. Fue profesor en Salamanca desde 1570, y también en Coimbra y Roma. Sus *Disputationes metaphysicae* (1597) puede considerarse la primera ontología moderna. Dejó de lado el modo de exposición de los *Comentarios* a Aristóteles, y por vez

primera expuso un libro sistemático que marcará a todas las ontologías posteriores (la de Baumgarten, Ch. Wolff –y, por su intermedio, Kant–, Leibniz, A. Schopenhauer, hasta M. Heidegger o X. Zubiri). Tuvo un ejemplar espíritu de independencia, usó a los grandes maestros filósofos pero no se atuvo nunca a uno solo de ellos. Después de Aristóteles y Tomás de Aquino, fue Duns Escoto el que más lo inspira. La obra tiene un orden sistemático. En las 21 primeras *Disputas* trata la ontología.

Por su influencia sobre R. Descartes, y por su originalidad, habría que nombrar a Francisco Sánchez (1551-1623), pensador portugués que escribió una obra innovadora: *Quod nihil scitur (Que nada se sabe*), aparecida en Lyon en 1581, reeditada en Frankfurt en 1628, de donde quizá Descartes pudo tomar algunas ideas para su obra cumbre. Se proponía llegar por la duda a una certeza fundamental. La ciencia fundamental es la que puede probar que *nihil scimus* (nada sabemos): "Quod magis cogito, magis dubito" (cuando más pienso, más dudo). El desarrollo posterior de una tal ciencia debía ser, primero, *Methodus sciende* (el método de conocer), después: *Examen rerum* (la observación de las cosas); en tercer lugar: *De essentia rerum* (la esencia de las cosas). Por ello, aunque "scientia est rei perfecta cognitio" (la ciencia es el conocimiento perfecto de la cosa), en realidad nunca se alcanza.

De la misma manera Gómez Pereira, judío sefardita converso nacido en Medina del Campo escribió una obra científico-autobiográfica (como *El discurso del método*), siendo un famoso médico y filósofo que estudió en Salamanca, que tiene el extraño título de *Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis ac theologis…*, donde leemos, después de poner en duda, como los nominalistas, todas las certezas, aquello de: "Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum" (Conozco que conozco algo, y el que es capaz de conocer algo, luego yo soy) (véase Bueno, F., 2005, p. 328). En el ambiente filosófico del siglo XVI un cierto escepticismo de lo antiguo abría las puertas al nuevo paradigma filosófico de la modernidad del siglo XVII. En realidad todas esas expresiones de conciencia de sí (o autoconciencia) se referían en último término a un texto clásico de Aristóteles: la *Ética a Nicómaco*, en el cual se inspirarán Agustín de Hipona y, posteriormente, entre otros, René Descartes:

> El que ve siente (*aisthánetai*)[16] que ve, el que oye [siente] que oye, el que camina [siente] que camina, y así en las restantes cosas sentimos (*aisthanómenon*) lo que operamos. Por ello podemos sentir (*aisthanómeth'*) que sentimos (*aisthanómetha*) y conocer (*noômen*) que conocemos. Pero sentimos y pensamos porque somos, porque ser (*eînai*) es sentir y pensar.[17]

La influencia de estos autores en la Europa central y en los Países Bajos fue determinante al comienzo del siglo XVII. Ellos rompieron la estructura del antiguo paradigma (árabe-latino del medievo).

14. Si R. Descartes pasa por ser el filósofo moderno que impone un nuevo modelo o paradigma filosófico, no debe olvidarse que fue alumno de los jesuitas en La Flèche y discípulo de la problemática que se discutía en torno al método que se enseñaba en dicha escuela. Estudió lógica desde 1610 en la llamada Lógica mexicana de Antonio Rubio (1603), y su primer lectura filosófica fue las Disputationes metaphysicae de Suárez. Los jesuitas rápidamente llegan a tener casi el monopolio de la enseñanza de la filosofía en Europa latina, porque el protestantismo germano se inclinaba a dar mayor importancia a la teología exclusivamente.

15. Véase Ferrater Mora, 1963. La segunda escolástica en su sentido más tradicional es ya clásica en la obra de Juan de Santo Tomás, Cursus philosophicum (1648), que de todas maneras tiene todavía una claridad y profundidad excepcionales, que irán decayendo con el pasar de las décadas.

16. Es un acto de la "sensibilidad" para el Estagirita, y hoy igualmente para A. Damasio, quien recuerda que el cogito es un "feeling" (Damasio, 1994).

17. EN, ix, 9; 1170a 29-34. Esta autoconciencia de los actos humanos era denominada por los estoicos synaísthesis (Arnim, J.V., 1964, vol. 2, pp. 773-911), llamada por Cicerón tactus interior. Es toda la cuestión de las "hight self-consciousness" de Edelman.

Bibliografía

•

Apel, K. O. y Dussel, E. (2005). Ética del discurso y ética de la liberación. Madrid: Trotta.

•

Aristóteles. (1999 [1253]). Política i, 1. Madrid: Gredos.

•

Arnim, J.V. (1964). Stoicorum Veterum Fragmenta, vol. 2. Stuttgart/París.

•

Bueno, F. (2005). Los judíos de Sefarad. Granada: Miguel Sánchez.

•

Cayota, M. (1990). Siembra entre brumas. Utopía franciscana y humanismo renacentista, una alternativa a la conquista. Montevideo: Instituto S. Bernardino de Montevideo, CIPFE.

•

Damasio, A. (1994), Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain. Nueva York: A. Grosser.

•

Dussel, E. (1977). Filosofía ética latinoamericana, vol. 3. México: Edicol.

•

Dussel, E. (1983). Historia general de la iglesia en América Latina, vol. 1. Salamanca: Sígueme.

•

Dussel, E. (1992). 1492: el encubrimiento del otro. Bogotá: Antropos.

•

Dussel, E. (2006). 20 tesis de política. México: Siglo XXI, CREFAL.

•

Dussel, E. (2007). Polîtica de la Liberación. Historia mundial y crîtica. Madrid: Trotta.

•

Dussel, E. (2007b). Las metáforas teológicas de Marx. Caracas: El Perro y la rana.

•

Dussel, E. (2007c). Materiales para una política de la liberación. Madrid/México: Plaza y Valdés.

•

Fernández de Navarrete, M. (1825). Colección de los viajes y descubrimientos. Madrid: s.e..

•

Ferrater Mora, J. (1963). Suárez et la philosophie moderne. Revue de Métaphysique et de Morale, 6 (1), 57 69.

•

Frank, A.G. (1990). A Theoretical Introduction to 5000 Years of World System History. Review, XIII (2), 155 248.

•

Ginés de Sepúlveda, J. (1967). Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. México: FCE.

•

Las Casas, B. de (1942). Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión. México: FCE.

•

Las Casas, B. de (1954). De thesauris. Madrid: CSIC.

•

Las Casas, B. de (1957). Obras escogidas, vols. 1-5. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

•

Las Casas, B. de (1969). De regia potestate o derecho a la autodeterminación. Madrid: csic.

•

Las Casas, B. de (1989). Apología. Madrid: Alianza.

•

Mayor, J. (1510). In secundam sententiarum. París: Parvus et Ascensius.

•

Mendieta, J. de (1993). Historia eclesiástica indiana. México: Porrúa.

•

Menzies, G. (2003). 1421. El año en que China descubrió el mundo. Barcelona: Grijalbo.

•

Montaigne, M. (1967). Oeuvres complètes. París: Gallimard Pléiade.

•

Phelan, J. (1956). The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. Berkeley: Universidad of California Press.

•

Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias, vol. 1 (1943). Madrid: Consejo de Hispanidad.

•

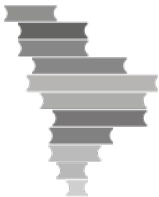
Rubio, A. (1603). Logica mexicana sive commentarii in universam Aristotelis logicam. Alcalá (ed. larga, 1603; ed. breve alterada, 1610 y 1613).

•

Schmitt, C. (1979). El nomos de la Tierra en el derecho de gentes. Madrid: CEC.

•

Torquemada, J. de (1975). La monarquía indiana, vols. 1 7. México: unam.



LIBRERÍA **LATINOAMERICANA** Y **CARIBEÑA** DE **CIENCIAS SOCIALES**
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a **www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana**

Contenido

1. Presentación
2. Expediciones, cartografías y la cuarta parte del globo
3. La modernidad como emancipación
4. La modernidad como utopía
5. El primer antidiscurso filosófico de la modernidad (1514-1566)
6. Nuevos desarrollos de la primera filosofía de la modernidad
7. Bibliografía

Marcadores

1. Tapa
2. Tabla de contenido